

XXVII
Е Ж Е Г О Д Н А Я
БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Материалы



Москва
Издательство ПСТГУ
2017

УДК 27-1(058)
ББК 86.372я5
Е36

Главный редактор

Протоиерей Владимир Воробьёв

Редколлегия:

А. В. Анашкин, канд. филол. наук,
К. М. Антонов, д-р филос., проф.,
А. Л. Дворкин, д-р филос. канд. богосл.,
М. Ю. Десятова, канд. филол. наук, доцент
прот. А. Емельянов,
Т. В. Зальцман, канд. ист. наук, доцент,
А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богосл.
В. П. Лега, канд. богословия
Л. И. Маршева, д-р. филол. наук, проф.
И. Е. Мельникова, канд. тех. наук
Н. Н. Павлюченков, канд. богословия, канд. филос. наук
свщ. А. Постернак, канд. ист. наук, доцент,
О. А. Родионов, канд. ист. наук,
И. П. Рязанцев, д-р эконом. наук, проф.,
Т. В. Склярова, д-р пед. наук, доцент
О. Н. Соколова, канд. иск.,
Н. В. Шипилова, канд. филол. наук

Е36 XXVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 376 с.

ISBN 978-5-7429-1075-6

XXVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ проходила в две сессии: осенью 2016 г. и зимой 2017 г., во время которых была организована работа 28 секций, двух круглых столов, мастер-классов и состоялась презентация издания. Кроме членов профессорско-преподавательского состава ПСТГУ традиционно в работе секций приняли участие специалисты других вузов и организаций, в том числе и из-за рубежа.

ISBN 978-5-7429-1075-6

© Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017

СВЯТАЯ ГОРА АФОН В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ: ИСТОРИЯ. БОГОСЛОВСКОЕ И АСКЕТИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ. КУЛЬТУРА

А. Б. Ванькова,
канд. ист. наук
(Центр истории Византии и
восточно-христианской культуры ИВИ РАН)

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ПОЛОЖЕНИЯ МОНАХОВ-КСЕНОКУРИТОВ В ВИЗАНТИЙСКОМ МОНАСТЫРЕ*

Какое положение занимали монахи-ксенокуриты в монастырях, когда появились, каково происхождение самого термина? Самые ранние упоминания термина относятся ко второй половине X в. Но хотя сам термин появляется достаточно поздно, первые сведения о настороженном, а иногда и прямо враждебном отношении к монахам, приходящим из другого монастыря, относятся еще к ранневизантийской эпохе. Однако проблема становится наиболее острой именно с X в., что может объясняться тем, что именно с этого времени число уставных документов, дошедших до нас, начинает резко возрастать. Отношения авторов типиков к ксенокуритам (сам термин авторы не всегда используют) можно разделить на три группы: нейтральное (разрешали принимать в монастырь), настороженное (разрешали принимать после испытательного срока) и враждебное (запрещали принимать). Ксенокурит, пришедший в другой монастырь без грамоты от игумена (а иногда и с ней), был подозрителен — такой переход мог быть свидетельством легкомысленного нрава, малодушия или же своеволия. Чужак не был знаком с обычаями монастыря, следовательно, отсюда могли проистекать нарушения их, влекущие за собой нестроения среди братьев. Если речь шла о постриженниках влиятельного в духовном плане настоятеля, то они могли считать себя освоенными особой благодатью и действительно смотреть свысока на ксенокуритов. То же относится и к распоряжениям касательно возможности для ксенокурита стать игуменом. Итак, возможные причины неприятия чужака в качестве игумена: отсутствие достоверных сведений о его образе жизни; власть, перешедшая в руки лиц, не имеющих отношения к монастырю, потому что, будучи, возможно, ставленником влиятельных лиц, мог подвергнуть опасности положение монастыря как независимой структуры.

Оба Жития Афанасия Афонского — и Житие А [28, 3–124]², и Житие В [28, 125–213]³ — приоткрывают нам завесу над существованием внутри монастыря различных групп, разделенных отнюдь не по иерархическому, возрастному или профессиональному признаку, а исключительно в рамках системы «свой—чужой». Речь идет о такой группе монахов, как ксенокуриты (ξενοκουρίτης), что можно приблизительно перевести как «чужепостриженники», т. е. монахи, постриженные в другом монастыре. Эта группа появляется и в других уставных документах, обычно объединяемых названием «типиконы», в том числе и в Типиконе самого Афанасия Афонского⁴.

Какое положение занимали монахи-ксенокуриты в монастырях, когда появились, каково происхождение самого термина — вот вопросы, которые нас будут волновать.

Начать наш анализ хотелось бы с фигуры Афанасия Афонского, потому что именно с его именем связаны одни из самых ранних свидетельств о ксенокуритах, наиболее обширные и обстоятельные. Мы

* Работа выполнена по гранту РГНФ 16–01–00134 «Византийское монашество IV–XV вв.: традиции и новаторство». Побудительным толчком к написанию данной статьи послужило исследование, проведенное при подготовке статьи «Жития и фиксация традиции: случай Афанасия Афонского и созданной им Великой лавры» (Афон в истории и культуре Христианского Востока и России. XIV Каптеревские чтения. М., 2016. С. 7–31), апробированной на XIV Каптеревских чтениях (ИВИ РАН) и конференции «Святая Гора Афон в прошлом и настоящем: История. Богословское и аскетическое предание. Культура» (ПСТГУ). Выражаю глубокую благодарность О. А. Родионову за неоценимую помощь в подготовке статьи.

² Житие А написано до 1025 г. (до смерти императора Василия II).

³ Житие В написано после 1028 г. (Vitae duae. P. CVIII–CIX, CXIII).

⁴ Так, А. П. Каждан отмечает, что «особое внимание уставы уделяют приему чужепостриженников, т. е. монахов другого монастыря. В теории действовал принцип *stabilitas loci* — переход из монастыря в монастырь осуждался. Некоторые монастыри отказывались принимать постриженных в другом месте или ограничивали их права...» [31, 48–71].

имеем в виду не только проблему переходивших из монастыря в монастырь монахов, таких всячески пытались заставить оставаться в том монастыре, где они постриглись, но и проблему пренебрежительного и в лучшем случае настороженного отношения к ним в тех монастырях, куда они перешли. Но дадим слово документам и приведем почти полностью весьма обширные цитаты — в таком случае будет легче попытаться понять масштаб и причины проблемы.

Житие В 29. 35–55: «...в одном только прегрешении был он весьма строгим и суровым и несострадательным — к дерзающему кого-нибудь бранить как ксенокурита; и положил это правило (δόγμα), если кто дерзнет поднять руку на брата или оскорбит ксенокурита (ξενοκουρίτην ὑβρίσαι), тотчас же, как если по некоему *совосхищению* подпал греху, отделить его от церкви и на три недели лишить святого причастия (τῶν ἁγισμάτων) и пищу ему без вина и масла; если исправится, слава Богу; если же нет, пусть будет выгнан совсем из монастыря, как член некий *согнивший* и ненужный, чтобы не научил других этому; когда великий Павел сказал: “Один Бог, одна вера, одно крещение”, один народ, одна церковь, одно имя Христа и одна святая схима, как кто дерзает рассекать Христово имя и облачившихся в него, как один называется Павлов, другой Кифин, а другой Аполлосов? Ведь те ксенокуриты были бы, которых сатана постриг в монахи ножницами бесславия (κακοδοξίας)» [28, 158].

Житие А 89: «[если] кто-нибудь из всех поднимет бесстыдные руки на брата, или же [оскорбит] как в другом месте ранее постриженного, это же в обычаи поносить ксенокурита, отец считал такового заслуживающим весьма тяжелого наказания — ибо ни о каком другом грехе он не дал такого повеления — я имею в виду изгнание без сожаления. Но и положил предметом великой заботы и тщания, чтобы никто из его братии, даже самых последних и тех, кто казался отвергнутым, не уходил оттуда, насколько таковому возможно быть, он был готов сотворить все что угодно и, согласно пословице, “подвинуть каждый камень”; таковому постановил таковое присуждать и как негодного и *согнивший* отсекал член: “Ведь, сказал, что слышали от общего учителя вселенной, один Бог, одна вера, одно крещение, не что иное один народ, одна церковь, та же самая святая схима, одно для всех имя Христово; как же кто-то дерзнет явиться новых названий творцом и разделить великое и общее имя и схиму монашескую в различиях имен, как бы один одного, а тот того, и назвать всех не Христовыми, а как бы Аполлоса, и Павла, и Кифы в древности, чтобы я не назвал последующих чужими (ἴνα μὴ λέγω τῶν καθεξῆς ἀλλοτριῶν)?”» [28, 41–42].

Мы видим, что оба Жития уделяют проблеме много места. При этом Житие В более подробно описывает различные варианты наказания и, как увидим далее, ближе к тексту Типикона. Оба отрывка текстуально близки и ссылаются на одни и те же места из Посланий апостола Павла, тем самым подчеркивая действительность и единство схимы независимо от места пострижения⁵. Отметим также многозначительное замечание в Житии А: это же в обычае — поносить ксенокурита.

Обратимся теперь к Типикону. И в этом памятнике проблема ксенокуритов занимает обширное место, это один из самых больших фрагментов Типикона длиной в 66 строк [12, 111–112]. Поскольку невозможно привести его целиком, дадим его краткий очерк. Афанасий предусматривает наказание для всех без исключения братьев, которые бы стали бранить чужих монахов как ксенокуритов. Это не только проблема Лавры, но, как ему известно, такое пренебрежение ксенокуритами есть и в некоторых других киновиях. Эта болезнь более страшная, чем чума. Это даже не болезнь, а ересь, поскольку ксенокурит не инославный, он исповедует того же Христа и Владыку, и они оба (и ксенокурит, и постриженник обители, куда первый пришел) члены Церкви. Если выбирать между добродетельным монахом-ксенокуритом и ленивым, но постриженным Афанасием, то первый будет ему урожденный сын и наследник, а тот — чуждым и врагом Церкви. «Если мы одной и той же веры и одного обетования, пусть не будет среди вас раздоров и пусть никто не называется чужим, а другой самым здешним. Следует предпочесть лишь одну добродетель. Я приказываю настоятелю и моим братьям, первенствующим в обители, и чадам и отцам, чтобы они примечали, кто так неосмотрительно поступает относительно оскорблений братьев, и если по *совосхищению* или малодушию проникнется взаимной ненавистью и по собственной невоспитанности обзовет брата ксенокурором, пусть его отделят от Церкви, в течение трех недель, конечно, он не допускается до причастия, но не будет и совместно идти и принимать пищу вместе с братьями, но отдельно, [пища его будет] лишена масла и вина, и [он должен] каяться, и если исправится, так что узда языку его молчание, устам рука, то благодарение Богу, но если он будет избличен снова... пусть будет совер-

⁵ Проблема соотношения двух Житий, явной зависимости Жития В от Жития А, значимости Жития В посвящено введение Норэ к изданию и переводу этих двух памятников (Vitae duae. XV–СХХІХ), а также наша статья, приведенная выше.

шенно изгнан из Лавры и отсечен, как сломанный и *согнувшийся* член тела Церкви, чтобы и другим не передал свою порчу и растрление».

Почему проблема монахов, принявших постриг не в Лавре, стояла в обители Афанасия Афонского так остро, и была ли это проблема только его обители? Томас в комментарии к этому отрывку бросает вскользь замечание, что пострижение самим святым обладает притягательной силой (*charisma*) [4, 268], но нам кажется это недостаточным объяснением. Было ли это проблемой, распространенной повсеместно? Сам Афанасий в приведенном отрывке подтверждает, что это проблема не только его монастыря (οἷα πολλὰκις ἀκοῆι παρειλήφαμεν ὡς ἐν τισι κοινοβίοις... [12, 111, 12–13]). Примечательны предельно жесткие меры, предлагаемые Афанасием.

Прежде чем перейти к рассмотрению других источников, посмотрим еще на один аспект проблемы ксенокуритов: монах, постриженный в другом месте, не может стать настоятелем. Это еще один крайне обширный фрагмент, предшествующий уже приведенному. Следует отметить, что в нем Афанасий снова и снова возвращается к одним и тем же положениям, одни положения противоречат другим — это может объясняться тем, что Типикон мог знать несколько стадий составления [4, 249, note 1]. Сначала он предписывает, чтобы ни в коем случае настоятелем не был бы избран монах чужого монастыря, только монах Лавры мог встать во главе ее. Аргументы, выдвинутые Афанасием, следующие: монахам Лавры ничего не известно об образе жизни чужака, и он не обладает ничем, что помогло бы братьям в стяжании добродетелей. Далее приводится еще один довод. Ни патриарх, ни глава *σακελλίου*, ни любое другое лицо не может назначить своего ставленника настоятелем Лавры. Лавра останется самовластной и свободной (αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον). Ниже он опять возвращается к теме образа жизни чужака: он не стал наиболее заметным из братьев, он не подвизался вместе с ними в духовных битвах и не занимался совместными размышлениями (συμμελετήσαντα), он не дал доказательства своей стойкости (μὴ τῆς καρτερίας τὸ εὖτονον ἐπιδείξαντα) в богослужениях, стояниях и правилах и чтении псалмов (ἀκολουθίας καὶ στάσεσι καὶ τύλοις καὶ καθίσμασι). Для того чтобы быть признанным монахами Лавры, он должен прожить в ней два-три года или хотя бы год. В таком случае нет разницы между постригшимся в схиму в другом месте и лично постриженным самим Афанасием. Еще одно определение чужака Афанасий дает в самом конце отрывка: тот, кто самовольно пришел в Лавру из другого монастыря, чтобы стать игуменом (τὸν ἐκ τοῦ παραχωρήμα πρὸς ἡγουμενεῖαν τῆς λαύρας ἀπὸ ξένης μονῆς αὐτομόλως ἐπιδημήσαντα), или же тот, кого рука могущественного (διὰ χειρὸς δυνατῆς) выдвинула на должность настоятеля [12, 108–110].

Итак, возможные причины неприятия чужака в качестве игумена: отсутствие достоверных сведений о его образе жизни; власть, перешедшая в руки лиц, не имеющих отношения к монастырю, потому что, будучи, возможно, ставленником влиятельных лиц, мог подвергнуть опасности положение монастыря как независимой структуры. Обращают внимания на себя наречия *παραχωρήμα* (без подготовки) и *αὐτομόλως* (своевольно), то есть монах, обещавший послушание, нарушил обетование и без воли своего игумена пришел в чужой монастырь.

Обратимся к другим источникам, в которых, может быть, удастся найти ключ к разгадке. Этот термин приводит лишь *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* [14]. Если мы посмотрим на время написания этих произведений, то увидим, что самые ранние упоминания относятся ко второй половине X в. — это сам Афанасий и Симеон Новый Богослов. Типик Афанасия Афонского мы привели; обратимся теперь к Симеону: «Уйти из монастыря есть осуждение (*κατάγνωσις*), и всякий человек будет над тобой насмехаться и укорять (*καταλέμψεται*) тебя, и ты не найдешь в другом месте отдохновения. Куда бы ты ни пошел, как монах чужого пострига ты должен быть последним из всех» [19, 18, 99–102].

Означает ли это, что раз термин появляется в эту эпоху, то и сама проблема возникла лишь во второй половине X в.? Следует отметить, что нам известно лишь одно свидетельство о пренебрежении к постриженникам чужого монастыря из ранневизантийской эпохи (что не исключает возможности их дальнейшего обнаружения — учитывая обилие памятников раннемонашеской письменности), при этом сам термин здесь не фигурирует. Речь идет об отрывке из 4-го Слова о послушании такого значимого для монашества памятника, как Лествица Иоанна Лествичника [17, 721]. Один монах, сочтя, что его жизнь в обители не дает возможности духовного роста, взял письмо от своего настоятеля и отправился в другую киновию (*καθιστᾶ ἑαυτὸν δι' ἐπιστολῆς τοῦ ἐπιστάτου ἐν τινι τῶν κατὰ τὸν Πόντον κοινοβίων*). Там он подвергся унижениям и оскорблениям как пришелец, («ибо там не было другого чужестранного монаха») (*ἔμεινα ἐν τῷ κοινοβίῳ χρόνους τρεῖς ἐν ἀδιακρίτῳ ὑπακοῆι, ὑπὸ πάντων ὡς ξένος εὐτελιζόμενος καὶ θλιβόμενος (οὐ γὰρ ἦν ἐκεῖσε ἄλλος μοναχὸς ξένος)*). Дальнейшее повествование можно опустить, поскольку нас сейчас интересует не духовный смысл принятого монахом на себя подвига, а

факт уничтожения чужепостриженника, притом оставившего своего старца не просто с его согласия, но и получившего от него письменное подтверждение этого.

Следующий по времени пласт наших сведений связан со студийской традицией. Для начала приведем отрывок из 109-го письма Феодора Студита: «Одно привело меня в печаль — я говорю о том, что с двумя нашими братьями, перешедшими к нам из Пелекитского монастыря, поступили не как с нашими членами и братьями, но если возможно, пусть с ними поступают как того требует любовь Божия (ἐν ἐλπιήθην, περὶ τῶν δύο ἀδελφοὶ τῶν ἀπὸ τῆς Πελεκιτῆς ποτε, ὅτι οὐχ ὡς μέλη ἡμῶν καὶ ἀδελφοὶ ἐδιοικήθησαν, ἀλλ' εἰ δυνατὸν καὶ ὅσον ἀπαιτεῖ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ διοικήθησαν)» [21, 227].

Можно было предполагать разные причины такого отношения к выходцам из Пелекитского монастыря, но в свете всего уже сказанного, а также дальнейших свидетельств можно с определенной долей уверенности утверждать, что их третируют именно за их постриг, принятый в другом монастыре.

В Типиконе Студийского монастыря (Ἑποτύωσις), датированном после 842 г.⁶, мы вновь встречаемся с иноками, пришедшими из другой обители. Здесь мы видим, что они ставятся на одну доску с мирянами, по крайней мере порядок принятия и тех и других одинаков. Состоит он из следующих пунктов. Поступающие названы братьями, что сразу задает определенный тон (ἀδελφοὺς, εἴτε ἀπὸ ἄλλου μοναστηρίου, εἴτε καὶ λαϊκοὺς), они должны были две или три недели жить в монастырской гостинице (ξενοδοχεῖον), чтобы познакомиться с жизнью монастыря (πρὸς θεωρίαν καὶ πείραν τοῦ μοναστηρίου). Затем игумен наставлял их, как можно понять, в процедуре принятия или же дальнейшей жизни в монастыре (μετὰ τὸ διαμαρτύρεσθαι αὐτῶ τὸν ἡγούμενον τὰ συμβησόμενα) и «оглашал» (ἐπὶ κατηχήσεως εἰσάγει αὐτὸν) и причислял к своей пастве. Затем вновь принятый брат с согласия игумена (κατ' ἐπιτροπὴν τοῦ ἡγουμένου) земно кланялся братьям, которые совершали молитву о нем. Опираясь на данные других типиконов, можно предположить, что как минимум заключительная часть происходила в церкви.

В данном случае речь не идет о прямом пренебрежении, но, как нам кажется, само то, что монахи и миряне ставятся на одну доску, свидетельствует о некотором недоверии по отношению к чужепостриженникам.

Прежде чем рассматривать сведения прочих типиков, обратимся к нормам церковного и светского права, которые подводят некоторую законодательную базу под такое отношение.

Самым ранним будет 80-е (91) правило Карфагенского собора 419 г.: «Подобно же улажено и следующее: если кто примет кого-нибудь из чужого монастыря и пожелал бы возвести в клир или поставить игуменом собственного монастыря, совершивший это епископ же от общения с прочими будет удален, будет править только в общении с собственным народом (τῇ τοῦ ἰδίου λαοῦ κοινωνίᾳ ἀρχεσθῆ μόνῃ). А тот да не останется ни клириком, ни игуменом» [20, 503]. Мы видим, что епископу запрещается брать монаха чужого монастыря (находящегося, по всей видимости, на канонической территории другого епископа), чтобы поставить в игумены своего, при этом реакция законодателей предельно жесткая.

Следующим по времени будет 21-е правило VII Вселенского собора, которое прямо запрещает переход инока или иноков из одного монастыря в другой без согласия игумена (ἄνευ γνώμης τοῦ ἡγουμένου αὐτοῦ), как можно понять, его первого монастыря, хотя на некоторое время он может остановиться в чужом монастыре (ξενοδοχεῖσθαι αὐτὸν ἀναγκαῖον) [20, 641].

Обратимся к Вальсамону и его толкованию этого правила. Если в его тексте слово «ксенокурит» не встречается, то Вальсамон прямо использует термин, в его время уже бывший в употреблении. В-первых, Вальсамон утверждает, что, принося обет, монах дает обещание пребывать в том монастыре, в котором постригся (Μετὰ τὸ δοῦναι τινα συνθήκας καὶ ὁμολογίας εἰς θεὸν χάριν τοῦ προσμένειν ἐν ἧ ἀλεξάρῃ μονῇ πῶς παραχωρηθήσεται τὴν οἰκείαν ἀθετήσαι ὁμολογίαν καὶ εἰς ἑτέραν ἀπελθεῖν μονήν?). В-вторых, примечательно наречие ἀσυντάκτως (без извещения) применительно к оставлению монастыря. В-третьих, он также акцентирует внимание на том, что нельзя его принимать без ведома игумена, который его постриг, а именно без отпускной грамоты (ἀπολυτικῆς γραφῆς). И единственная указанная причина ухода — малодушие (διὰ μικροψυχίαν). Вальсамон отсылает к вышеприведенному 80-му (91) правилу Карфагенского собора, чтобы узнать, какое наказание положено принявшему ксенокурита и для него самого [17, 99. 996].

Двукратный собор также не мог обойти молчанием эту проблему. Два его обширных правила дают обильную пищу для размышления. 3-е правило обращено к игуменам (μονῆς προϊστάμενος), которым вменяется в обязанность разыскивать монахов, подчиненных их власти, и в случае обнаружения истре-

⁶ Существуют две его редакции — одна приведена у А. Дмитриевского [30, 224–238. 233], вторая — в PG 99 [17, 1704–1720, 1712–1713]. Впрочем, в данном пункте обе версии совпадают.

бовать их обратно (ἀναζητεῖν ἢ ἐφευρίσκειν, οὐκ ἀναλαμβάνοιτο). В последнем случае он обязан проявить пастырскую заботу о падшем (т. е. уход в другой монастырь воспринимался как грех). Настоятель, нарушивший данное правило, подвергался отлучению (ἀφορισμῶ ὑποκειῖσθαι) [20, 656–657]⁷.

4-е правило направлено против монахов, оставляющих свои монастыри и переходящих в другие обители или жилища мирян (εἰς κοσμικῶν ἀνδρῶν καταγωγή). Отцы собора признавали, что такое было допустимо в эпоху иконоборчества (τῆς προκατασχούσης αἰρέσεως τὸν καιρόν), но сейчас ситуация изменилась, а потому иноки, оставляющие свои обители, служат источником нестроений в монастырях (πολλῆς μὲν πληροῦσι τῆς ἀκοσμίας τὰ μοναστήρια, πολλὴν δὲ τὴν ἀταξίαν ἐντοῖς συνεισχωμάζουσι). Наказание монаху и лицу, принявшему его, — отлучение (ἀφορισμένος εἶη), налагаемое до тех пор, пока монах не возвратится в свою обитель. Однако епископ может позволить и даже направить некоторых монахов в другой монастырь, на таковых не будет наложено взыскание.

В 119-м томе Patrologia Graeca находится подборка, озаглавленная Jus canonicum Graeco-Romanum. В ней мы находим постановление некоего собора, состоявшегося при патриархе Луке Хрисоверге, в котором предписывается назначать кафигуменов в монастыри его области (при нехватке в них подходящих монахов) из другого монастыря той же области, даже если типики постановляют, что ксенокуриты да не будут кафигуменами [17, 119. 780]. А. Каждан отмечает [31, 58, примеч. 84], что этого постановления нет в Регестах Грюмеля [18].

Светское законодательство, а именно Новеллы Юстиниана, не обошло, вниманием эту проблему. Самая ранняя новелла, а именно 5, относится к 535 г. Этот вопрос разбирается в двух параграфах — 4 и 7. Главное, что волновало законодателя, это урегулирование возможных имущественных споров, хотя и нравственную сторону он не оставил без внимания. В 4-м параграфе речь о монахе, который оставил свой монастырь, чтобы жить отдельно (ιδίωτην τυχὸν ἐλέσθαι βίον). По всей видимости, речь идет о желающем стать келлиотом, или отшельником. Поскольку об ушедшем в другой монастырь говорится в 7-м параграфе. Законодатель указывает, что за этот поступок он будет должен ответить Богу (αὐτὸς μὲν ἴστω ποῖαν ὑπὲρ τοῦτου δώσει τῷ θεῷ τὴν ἀλολογίαν). Расплата за поступок в этой жизни заключалась в том, что он терял все права на это имущество, оно оставалось в монастыре [6, 3. 32].

Параграф 7 разбирает вопрос перехода из монастыря в монастырь — имущество монаха остается в первом монастыре. Однако Юстиниан отмечает, что настоятелю не следует принимать лицо, совершившее это. Ведь такая жизнь является бродячей (ἀλήτης γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος) и совсем не совместима с монашеской стойкостью (μοναχικῆς καρτερίας) и не является признаком устойчивой и неколебимой души. Епископы и настоятели должны запретить, охраняя монашескую честность (τὴν μοναχικὴν σεμνότητα), согласно божественным канонам [6, 3. 33].

42-й параграф Новеллы 123, опубликованной в 546 г., подтверждает ранее принятое положение, что имущество остается в первом монастыре [6, 3. 623].

Вернемся теперь к Типиконам⁸. Следует отдельно рассмотреть их свидетельства о приеме в монастырь ксенокурита и о возможности для него быть избранным настоятелем.

Начать представляется логичным с принятия монаха чужого монастыря в другой.

Написанный в одну эпоху с уставными документами Афанасия Афонского и инициированный скандалом с его участием так называемый Трагос, в 971–972 гг. [4, 234, note 1], типикон Иоанна Цимисхия, естественно, должен был затронуть и тему монахов, переходящих из одного монастыря в другой. В первую очередь потому, что он был принят для монастырей Афона, куда стекались не только миряне, но и монахи из других областей Византии, достаточно упомянуть самого Афанасия Афонского. 2-й параграф Трагоса воспрещал монахам, пришедшим на Афон и сочтенным достойными принятия, приобретать земельную собственность или брать самочинно (ἐξ οἰκείας αὐτῶν ὀριμῆς καὶ θελήσεως) во владение те места, которые были не востребованы (τόλους ἀδεσλότους), им также запрещалось брать келлию опять же без разрешения игуменов и прота (ἄνευ τῆς διακρίσεως καὶ ἐπιτροπῆς τοῦ πρῶτου καὶ τῶν ἡγουμένων) [23, 210]. 4-й параграф разбирал возможность покинуть монастырь и перейти в другой для мирянина, находящегося на послушании и еще не ставшего монахом. Такой

⁷ В русском переводе этого канона (Деяния девяти поместных соборов. Казань. 1901. С. 147) добавлено: «Если же монах, которого приглашают возвратиться, не захочет повиноваться, то он будет отлучен епископом». К сожалению, нам не известно, с какого издания выполнялся перевод, поэтому мы ничего не можем сказать по этому поводу.

⁸ К сожалению, нам оказались доступны не все издания Типиконов, упомянутых в данной статье, поскольку часть из них была опубликована в малодоступных изданиях. В таком случае мы пользовались английскими переводами, опубликованными в BMFD. При цитировании английского перевода сначала приводятся библиографические данные издания, содержащего оригинал произведения, а затем дается BMFD и номер страницы, содержащий перевод нужного отрывка.

вывод можно сделать из того, что указывается срок, полгода или год, который он провел в монастыре. В принципе здесь речь может идти не только и не столько об общежительных монастырях, сколько о сообществах монахов некиновиального характера, во главе которых также стояли лица, названные в параграфе ἡγούμενος. Такой переход можно было совершить только с согласия предыдущего настоятеля (ἀνευ προτροπῆς εἰδήσεως τε καὶ παραθήσεως τοῦ προηγησαμένου, ἀλλὰ τῆ βουλῆ αὐτοῦ καὶ γνώμῃ) [23, 210–211]. Следующий параграф рассматривает такую же ситуацию для уже прошедшего постриг монаха [23, 211].

Диатаксис Михаила Атталиата (1077) запрещает принимать (κατατάττεσθαι), не объясняя причин, ксенокуритов, однако делает два исключения: одно для некоего монаха Антония, которого Атталиат зачислил лично и назначил экклесиархом, потому что тот знает монашеские положения Церкви и приводит их в порядок (εἰδότα τοὺς μοναχικοὺς τύπους τῆς ἐκκλησί(ας) καὶ ῥυθμίζοντα αὐτούς), и еще для одного монаха [8, 65].

Типикон Тимофея для монастыря Божией Матери Евергетиды стал столь же знаковым для византийских монастырей той эпохи, как и Студийский устав. Самой ранней возможной датой для его составления, как указано в BMFD, был 1054 г., а terminus ante quem 1070, устав периодически редактировался, окончательную форму приобрел в 1098–1118 гг. [4, 454]. Как и в Студийском уставе, положение о чужаках содержится в главе о принятии новичиев, весьма краткая заметка оставляет их судьбу на усмотрение настоятеля [25, 48].

Типикон императора Иоанна II Комнина для монастыря Христа Пантократора (Константинополь) датируется 1136 г. и опять же помещает в одну группу ищущих пострига и уже постриженных, но в другом монастыре. Их разрешается принимать только с согласия их прежнего игумена. Здесь мы первый раз сталкиваемся с аргументацией, что это запрещено канонами [22, 27–131].

На каноны опирается и автор Правила для монастыря св. Иоанна Предтечи Фоверос⁹, но, в отличие от предыдущего, он совершенно запрещает принимать любых монахов из других монастырей. В противном случае послушнику грозит кара, как духовная, так и физическая [16, 188; 4, 929–930].

Подробно останавливается на приеме чужепостриженного монаха в монастырь не менее значимый для истории византийского монашества типикон Афанасия Филантропина для монастыря св. Мамы в Константинополе (1158), здесь опять процедура принятия монаха идет сразу же за процедурой принятия новичия. Монаху, пришедшему из другого монастыря, давали восемь дней для ознакомления с порядками монастыря, если он был со всем согласен, то далее следовала исповедь настоятелю. Затем во время пения Трисвятого он вставал перед настоятелем со склоненной и непокрытой головой, и в тот момент, когда игумен запечатлевал над его головой символ креста, произносил приблизительно (approximately) следующие слова: «Пусть благодать Всесвятого Духа, брат, по молитвам наших отцов, дарует тебе силу и крепость исполнить хорошо и богоугодно начинание, сделанное для созидания (edification) и спасения твоей души». Далее монах обменивался с братией целованием. Затем он простирался ниц перед братией, говоря: «Помолитесь обо мне, отцы и братия, чтобы Бог даровал мне стойкость (perseverance) во всяком добром деле (work)». После описания церемонии автор типика добавляет еще раз, что никто не должен приниматься без нее [27, 256–31; 4, 1010].

Практически дословно повторяет распоряжения этого Типикона и Типикон 1162 г. Никифора Мистика для монастыря Богоматери тон Гелиу Бомон или Элегмон [30, 739–740].

Типикону монастыря св. Мамы следует (хотя не так буквально, как предыдущий) и Правило 1210 г. Нила, епископа Тамасийского, для монастыря Богоматери Махайра (Кипр). Основные отличия следующие: срок испытания для ксенокуритов продлевается до шести месяцев, и затем он должен ознакомиться с настоящим Правилем, затем следует церемония в церкви, описанная в Типиконе монастыря св. Мамы, хотя и с небольшими вариациями, не влияющими на общий смысл [13, 3–68; 4, 1141].

О ксенокурите идет речь и в Типиконе Иоахима, митрополита Зихны, для монастыря Иоанна Предтечи на горе Меникион близ Серр. Опять же мы здесь видим связку новичия и ксенокурита («If, however, anyone who is from a more exalted station in life shall wish to come to the monastery and to cast off his worldly hair in it or perhaps should enter as one who has already been tonsured»), причем речь здесь идет только о богатых кандидатах, которых разрешается принять или им разрешается сохранить частично их образ жизни (здесь не совсем ясно) при условии пожертвования ими некой суммы на нужды монастыря («Superior may do this especially if the one who enters it benefits the monastery»). Здесь мы выходим на отдельную тему – адефат, которую собираемся осветить в отдельной статье [3, 161–176; 4, 1599–1600].

⁹ BMFD дает датировку первой редакции после 1113 г., а второй – после 1144 г. (P. 872, 879 note 1).

Типикон Мануила II для монастырей горы Афон (1406) запрещает тотчас же принимать ксенокурита (самого термина здесь нет), желающего перейти из одного монастыря в другой, но, с другой стороны, не должно презирать (παράβλεπεσθαι) тех, кто покинул свой монастырь из-за прегрешения (πλημμέλημά) или просто дезертировал (διὰ λειποταξίαν). Как мы видим, здесь не рассматривается вариант, когда инок может искать другого духовного руководителя или желать покинуть монастырь из-за каких-то внутренних нестроений. Настоятель монастыря, куда пришел ксенокурит, должен всячески убеждать его вернуться, и только в том случае, когда игумен отказывается простить и принять, можно принять его. Это должно совершаться в согласии с канонами Двукратного собора [2, 254–261] (см. выше).

Перейдем теперь ко второй теме, а именно возможности для монаха чужого монастыря стать игуменом в его новом монастыре.

В завещании Никодима для монастыря Неа Гефира (1027) категорически запрещается назначать игуменом монаха другого монастыря [10, 301–302, строки 29–30].

Такой же краткий запрет без объяснения причин содержится и в Типиконе севастократора Исаака Комнина для монастыря Богоматери Космосотира, относящемуся к 1152 г. [24, 19–75].

Типикон Льва, епископа Навплиона, был составлен для монастыря в Арее (ок. 1149). В главе о выборах настоятеля опять же содержится категорический запрет на назначение ксенокурита на должность настоятеля, более того, ему запрещается и служить и священнодействовать. Объяснение этому дается только для жителей Навплиона – потому что они привязаны к родственникам и плотские суть (Рим 8. 5) [15, 185–186]¹⁰.

Уже цитированный выше Типикон монастыря св. Мамы также подробно, как прием чужого монаха, разбирает и процедуру поставления в игумены монаха чужого монастыря. Как и в ряде других типиконов, выбор настоятеля мыслится как избрание одного из трех кандидатов, выдвинутых из числа монахов этого монастыря. Если достойных монахов не отыщется в стенах монастыря св. Мамы, тогда следует найти кандидатуру в другом монастыре [27; 4, 996–997]. Затем автор Типикона обращается еще раз к этой теме: «Я молю во имя Господа Бога и великомученика Мамы, того, кто происходит из другого монастыря и собирается занять место настоятеля в соответствии с тем, что мы предписали выше в нашем монастыре, не приводить с собой более одного брата, и того в качестве ученика, т.с. из его друзей и знакомых. Потому что, если он приведет больше, то из этого проистечет много несообразностей, потому что на тех, кого он найдет в монастыре, он будет смотреть как на незаконных... Отсюда обида и недоверие...» [4, 1023].

О чужепостриженнике идет речь и в главе о низложении настоятеля, таковому разрешается как остаться в монастыре, так и удалиться из него, особенно если он был из другого монастыря [4, 997].

Практически дословно повторяет распоряжения этого Типикона и Типикон Никифора Мистика для монастыря Богоматери тон Гелиу Бомон или Элегмон [30, 720–721].

Правило для монастыря Богоматери Махайра, хотя и следует Типикону монастыря св. Мамы в части принятия ксенокурита в члены братии, категорически отказывает ему в праве быть избранным настоятелем. Таковым может быть только тот, кто был вскормлен, обучен и пострижен в монастыре, а тот, кто не проходил послушничества в монастыре и не был в послушании у братии, даже если он прожил много лет в монастыре, не может быть игуменом [13; 4. 1161].

Завещание Максима из монастыря Богоматери в Скотейне под Филадельфией разрешает назначить игуменом при отсутствии кандидата в самом монастыре избранника из другого монастыря [11, 18].

Чрезвычайно подробно рассуждает, как выбрать игумена из монахов чужого монастыря Михаил VIII Палеолог в Типиконе, составленном для монастыря архангела Михаила на горе св. Авксентия близ Халкидона (1260–1280/1281). По всей видимости, он отдавал отчет, что это дело чрезвычайно сложное. Конечно, предпочтительнее найти кандидата из своего монастыря (αὐθιγενοῦς καὶ ἀφ' ἑστίας εὐρεθέντος), заявляет автор, но в противном случае нужно искать игумена за пределами монастырских стен (θύραθεν ἐκλέξασθαι). Вопрос нехватки кандидатов может заключаться не в отсутствии достойных, а в том, что достойные могут взирать на должность настоятеля с благоговейным страхом (εὐλαβεῖσθαι), потому что нет ничего более трудного, чем попечение о душах. Кандидаты на должность могут быть также прекрасными монахами, но у них может отсутствовать умение управлять (τὸ χάρισμα τῆς ἀρχῆς) – опытный солдат вряд ли сможет управлять армией. Нужно только подобрать достойного кандидата: учителя добродетели (διδάσκαλον ἀρετῆς), не образец зла (μὴ κακίας ἀρχέτυπον), доброго пастыря, а

¹⁰ Нам оказалось недоступным более новое издание [5, 239–252].

не волка. Пусть настоятель из другого монастыря (θύραθεν) будет сначала испытан: пусть он даст ясное заверение своего поведения и монашеского образа жизни (τοῦ τρόπου καὶ τῆς μοναχικῆς πολιτείας σαφὲς παρατήσας ἐχέγγυον). Потому что если не будет сделано таковое, то монахи монастыря, выбрав его игуменом, могут внезапно обнаружить, что он их учит не тому, чему они учились раньше. А самое главное заключается в том, что будущий игумен должен неукоснительно соблюдать устав этого монастыря. Потому что зачастую игумен со стороны испытывает желание заменить правила его нынешнего монастыря на те, к которым он привык [30, 775–776].

Такова вкратце аргументация автора этого типика, которая в чем-то перекликается с воззрениями Афанасия Афонского.

Переводчик на английский язык Правила Неофита для монастыря Дохиар (Афон, ок. 1118) Роберт Аллисон считает, что под словами: «Ты должен передать контроль над монастырем, в свою очередь, другому чрезвычайно сведущему и ревностному мужу (to another exceedingly competent and zealous man) или достойному ученику» подразумевается *xenokourites* [1, 91–97; 4, 1305, 1308].

Так же подробно, как у Михаила VIII, аргументируется решение привлечь чужака к управлению монастыря и в завещании Матфея I для монастыря Харсианитес (1407). По всей видимости, такое решение, действительно, требовало обоснования. Издатели выделяют три части в этом Завещании: автобиография Матфея I, Правило Марка и Нила и приложение. Интересующее нас правило содержится во второй части [9, 462–515; 4, 1645–1646].

В заключение хотелось бы привести уставные документы двух женских монастырей, которые тоже сталкивались с подобной проблемой. Первый документ был составлен в 1110–1116 гг. императрицей Ириной Комниной для монастыря Богоматери Благодатной в Константинополе [26, 5–165]. По поводу приема добродетельных инокинь, постриженных в чужих монастырях (ἐξωκουρίτιδας ἐναρέτους), императрица дает свое согласие, если только они не навязываются светскими властями или патриархом (μὴ βασιλικῆς δεηθεῖσα ἐξουσίας, μὴ ἀρχοντικῆ ἐλικουρίᾳ χρησαμένη ἢ πατριαρχικῆ). В тексте особенно подчеркивается, что прием добродетельной монахини не должен служить образцом для тех, кто стремится расстроить установления, изменить прекрасные правила, только повернуть их к выгоде своего желания (πρὸς τὸ τὰ καθεστηκότα συγγεῖν καὶ τὰ καλῶς διωρισμένα μεταλλάττειν τε καὶ μεταμορφοῦν καὶ μὴ πρὸς τὸν διωρισμένον ἀλευθύνειν σχολόν, ἀλλὰ μετέλχειν εἰς τὸ ἴδιον βούλημα), и настоятельнице стоит отвергнуть такую кандидатуру и отослать, помолившись над ней [26, 104, 105]. Таким образом, мы видим здесь озвученные страхи и опасения, терзавшие игуменов при приеме чужих монахов и монахинь.

Следующий сюжет этого Типикона связан с избранием игуменьи, которая должна быть выбрана из трех кандидатур. Однако если только одна монахиня найдется достойная быть избранной, то тогда покровительница монастыря (как и в некоторых других типиконах) должна будет найти еще одну кандидатуру в другом монастыре и тогда производить выбор [26, 51].

Другая женская обитель — монастырь Липса — чей Типикон (1294–1301) донес до нас эти сведения, также благожелательно принимала монахинь чужого пострига, при условии, что они после прочтения Типикона соглашались соблюдать его предписания [7, 117].

Таким образом, мы видим, что женские монастыри в своей практике в данном вопросе ничем не отличались от мужских обителей.

Подведем итоги. Отношения авторов типиков к ксенокуритам (сам термин авторы не всегда используют) можно разделить на три группы: нейтральное (разрешали принимать в монастырь), настороженное (разрешали принимать после испытательного срока) и враждебное (запрещали принимать). То же относится и к выбору чужака игуменом — даже если разрешение на это содержится в Типиконе, то оно обычно обставляется целым рядом условий.

Ксенокурит, пришедший в другой монастырь без грамоты от игумена, был подозрителен — такой переход мог быть свидетельством легкомысленного нрава, малодушия или же своеволия. Такие качества характера не приветствовались в монашеской среде и вряд ли могли понравиться игумену. Чужак не был знаком с обычаями монастыря, следовательно, отсюда могли проистекать нарушения их, влекущие за собой нестроения среди братьев. Если речь шла о постриженниках влиятельного в духовном плане настоятеля, то они могли считать себя осененными особой благодатью и действительно смотреть свысока на ксенокуритов.

Основные причины этого хорошо сформулированы в Житии Афанасия Афонского и его Типиконе, в Типиконе монастыря Богоматери Благодатной.

Также можно сказать, что, хотя сам термин «ксенокурит» появляется достаточно поздно, первые сведения о настороженном, а иногда и прямо враждебном отношении к монахам, приходящим из дру-

гого монастыря, относятся еще к ранневизантийской эпохе. Однако представление, что проблема принятия чужаков обостряется именно с X в., может объясняться тем, что именно с этого времени число уставных документов, дошедших до нас, начинает резко возрастать.

Ключевые слова: монастырь, ксенокуриты, типиконы, каноны, соборы, житие, законодательство церковное, законодательство светское.

Литература

1. Actes de Docheiariou (= Archives de l'Athos, vol. 13) / N. Oikonomides, éd. P., 1984. P. 91–97 (text at P. 94–97).
2. Actes du Prôtaton (= Archives de l'Athos 7) / Denise Papachryssanthou, éd. P., 1975. P. 254–61 (text at P. 257–61).
3. Les archives de saint-Jean-Prodrôme sur le mont Ménécée / A. Guillou, éd. P., 1955. P. 161–76 (text at P. 163–76).
4. Byzantine Monastic Foundation documents. A complete translations of the Surviving Founders' Typica and Testaments / J. Thomas, A. C. Hero, ed. Washington, 2000.
5. *Choras G. A.* He "hagia mone" Areias. Athens, 1975. P. 239–252.
6. Corpus iuris civilis / R. Schöll, W. Kroll, Hrsg. Berlin. 1895 (repr. 1968). Vol. 3. Novellae.
7. Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues / Delehaye H., éd. Brussels, 1921. P. 106–136.
8. La Diataxis de Michel Attaliat / P. Gautier, éd. // Revue des études byzantines. 1981. Vol. 39.
9. Epiteleutios boulesis kai didaskalia tou oikoumenikou patriarchou Matthaïou (1397–1410) // *Epeteris Etaireias Byzantinon Spoudon* / I. M. Konidares, K. A. Manaphes, ekd. 1981–82. Vol. 45.
10. *Feissel D., Philippidis-Braat A.* Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. III. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra) // Travaux et memoires. 1985. № 9. P. 301–302.
11. *Γεδεών Μ.* Διαθήκη Μαξίμου Μοναχοῦ κτίτορος τῆς ἐν Λύδια μονῆς Κοτίνης (1247). Ἀνατύπωσις ἐκ τῶν Μικρασιατικῶν χρονικῶν. 1939. № 2.
12. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster / Ph. Meyer, ed. Leipzig. 1894.
13. Κυπριακά Τυπικά / Tsiknopoullos I, ekd. Nicosia, 1969. P. 3–68. BMFD. P. 1141.
14. Lexikon zur byzantinischen Gräzität. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/#eid=48265&context=lsj&action=from-search> (дата обращения 30.03.2017)
15. *Miklosich F., Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi. Wien, 1860–1890. T. V.
16. Noctes Petropolitanae / A. I. Papadopoulos-Kerameus, ed. St. Petersburg. 1913. P. 1–88.
17. Patrologia Graeca. Vol. 99, 119, 137.
18. Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople / V. Grumel, éd. P., 1989. Vol. 1. Fasc. II, III.
19. *Syméon le Nouveau Théologien.* Cathéchèses / B. Krivochéine, éd. P. 1998. T. 2.
20. Σύναγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων / Γ. Ραλλῆ καὶ Μ. Ποτλῆ, εκδ. Αθηνῶν. 1853. T. 2–3.
21. Theodori Studitae Epistulae / G. Fatouros, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1992 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31.2].
22. Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator / P. Gautier, éd. // Revue des études byzantines 1974. Vol. 32. P. 27–131.
23. Typikon of Emperor John Tzimiskes // Actes du Prôtaton (= Archives de l'Athos, vol. 7) / D. Papachryssanthou, éd. P., 1975.
24. Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos / L. Petit, éd. // Известия русского археологического института в Константинополе. 1908. 13. P. 19–75.
25. Le typikon de la Théotokos Évergétis / P. Gautier, éd. // Revue des études byzantines. 1982. Vol. 40. P. 15–95.
26. Le typikon de la Théotokos Kécharitôméné / P. Gautier, éd. // Revue des études byzantines. 1985. Vol. 43. P. 5–165.
27. Typikon tes en Konstantinoupolei mones tou hagiou megalomartyros Mamantos // Hellenika / S. Eustratiades, ekd. 1928. 1. P. 256–314, with text at P. 256–311.
28. Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae / J. Noret, éd. Leuven, 1982.
29. *Ванькова А. Б.* Жития и фиксация традиции: случай Афанасия Афонского и созданной им Великой лавры // Афон в истории и культуре Христианского Востока и России: XIV Каптеревские чтения. М., 2016. С. 7–31.
30. *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей. Киев, 1895. Т. 1.
31. *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XII в. как социальная группа // Византийский Временник. 1971. № 31. С. 48–71.